
Considerações sobre as dimensões políticas do conhecimento em Karl Mannheim

Considerations about the political dimensions of knowledge in Karl Mannheim

Ivan Fontes Barbosa

Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFS.

E-mail: ifb@bol.com.br

Resumo

Qual o lugar da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim no contexto da crítica contemporânea à ciência? Quais os pressupostos teóricos e metodológicos de sua proposta de compreensão sociológica do conhecimento? Este texto gravitará em torno da apresentação das principais premissas utilizadas por este autor para compor um instigante arcabouço que contribui para a compreensão do debate contemporâneo sobre as dimensões políticas do conhecimento e da ciência e suas dinâmicas umbilicalmente históricas.

Palavras Chaves: Karl Mannheim, Ideologia, Sociologia do Conhecimento.

A despeito de sua variabilidade em diferentes épocas, o homem sempre coloca questões similares sobre si mesmo: como pensar-se para agir [...] é no confronto com coisas ou situações que o homem reflete sobre si [...] é através das visões dos outros que nos compreendemos a nós mesmos. A questão decisiva é saber que é esse outro em cujos olhos nos vemos (MANNHEIM, 2004, p.70).

No ambiente contemporâneo presenciamos um instigante debate acerca da validade e da veracidade do conhecimento científico. É uma contenda de cunho epistemológico cujo alcance resvala nas diferentes propostas de apreensão dos fenômenos sociais. Grosso modo, temos um debate que oscila entre o reconhecimento da objetividade e neutralidade científica e seu reverso, que postula o caráter arbitrário das ciências sociais e suas dimensões discursivas e/ou ideológicas.

Este inesgotável debate não é novo. Ele ganha força no último quartel do século XIX e enrobustece no terceiro decênio do século XX com os trabalhos do sociólogo húngaro Karl Mannheim (1893-1947). Este autor estrutura uma perspectiva sociológica para a compreensão do conhecimento que parte de uma bem fundamentada contribuição, lançando questões argutamente formuladas que fornecem balizas para os debates acerca do alcance e limite do conhecimento das ciências sociais no contexto contemporâneo.

Embora, como ateste os trabalhos de Glaucia Vilas Boas (2002, 2006), a recepção deste autor no segundo quartel do século XX no Brasil tenha sido modelada primeiramente pelo prisma de suas orientações sobre o papel dos intelectuais e a “possibilidade de fazer história”, no cenário mais recente à apropriação deste autor tem instruído, como atestam os trabalhos de Wivian Weller (2005, 2011), teoricamente (através do aprimoramento do conceito de geração) e metodologicamente (retomada do método de análise das visões de mundo) as pesquisas sociais empíricas. Acrescente ainda a intuição perseguida por este trabalho, e endossada pelo trabalho de Luís de Gusmão (2011), acerca do fato de que a obra deste autor ainda ilumina e contribui com os debates epistemológicos que marcam o campo científico na contemporaneidade.

Iniciamos o texto apresentando as fundações e contribuições da Sociologia do Conhecimento deste autor. Em seguida arrolamos as principais premissas de sua perspectiva sociológica acerca do conhecimento, as suas reflexões sobre a sua natureza política e os principais preceitos metodológicos sugeridos para o entendimento do conhecimento nas ciências sociais. Encerramos indicando alguns aspectos da dimensão política que os conhecimentos produzidos pelas ciências assumem no contexto contemporâneo.

A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim

Na trajetória da sociologia as principais questões da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim estavam explicitamente presentes nas primeiras abordagens sociológicas do século XIX e, em sua forma mais profícua, nos estudos de Max Weber (2001) e Karl Marx e Friedrich Engels (1996). Um dos preceitos do projeto iluminista impregnados nas explicações sociológicas da primeira metade do século XIX – e que delimita o objetivo das ciências sociais em geral e desta disciplina em particular

– foi definido como a tentativa de separar, expondo os erros, o conhecimento subjetivo do conhecimento objetivo, competindo a este último o lugar de baliza para a verdade.

O alcance e legitimidade desse pressuposto eram incontestáveis. Segundo Volker Meja e Nico Stehr (1996) de um modo geral os filósofos procuraram mostrar que a Sociologia do Conhecimento não era possível. Kant sustentou que, embora não seja possível percepção sem concepção, os componentes constitutivos da cognição permanecem *a priori*. Analogamente os empiristas afirmaram que o conhecimento científico é justificado pela experiência direta não afetada por condições sociais. No máximo admitem que os fatores não teóricos condicionam a gênese das ideias, mas não a estrutura e o conteúdo do pensamento.

Susan Hekman (1986, p.36) declara que não havia qualquer dúvida para estes pensadores sobre a existência do conhecimento objetivo, sendo que a tarefa da sociologia consistia em definir a natureza e o funcionamento das crenças subjetivas da vida social de modo a facilitar a aquisição do conhecimento objetivo nas Ciências Sociais.

Foi somente a partir da década de 20 do século passado, com Karl Mannheim, que a análise sociológica do pensamento, das ideias científicas e do conhecimento, passou a ser objeto privilegiado de estudo da disciplina que surge no contexto alemão, denominada de Sociologia do Conhecimento (*Wissenssoziologie*). As principais diretrizes estavam assentadas na percepção dos limites da objetividade e do conhecimento nas Ciências Sociais e na íntima relação entre pensamento e existência humana. Em consonância com Robert K. Merton (1968, p.557) este ramo dos estudos sociológicos nasceu com a notável hipótese de que até mesmo as verdades tinham de ser consideradas socialmente explicáveis, que tinham que ser analisadas em relação com a sociedade histórica que apareciam.

A referência histórica fundamental para o entendimento das questões precursoras que modelam o debate da Sociologia do Conhecimento é encontrada no iluminismo e no positivismo. Eles deixaram um duplo, e por vezes considerado malfadado, legado as ciências sociais: o ímpeto de encontrar a verdade expurgando do pensamento humano a incerteza dos elementos históricos e culturais particulares, donde a verdade seria encontrada nos elementos a-históricos e universais e a concepção de metodologia científica que advogava que as ciências naturais forneceriam os métodos às ciências sociais.

O debate sobre estes postulados foi muito fecundo na transição do século XIX/XX, especialmente na Alemanha. O historicismo alemão, o anti-idealismo de Nietzsche e o marxismo, além das circunstâncias sociais e intelectuais que incluíam um tenso debate de cunho kantiano acerca da validade e das novas dimensões do conhecimento, marcaram decisivamente o contorno desta disciplina. Trata-se de uma fratura no legado positivista e seu projeto inacabado, e é na natureza desta crise que podemos encontrar o cerne desta disciplina.

Encontramos os primeiros indícios da Sociologia do Conhecimento na sociologia do século XIX. O conceito de ideologia apresentava uma percepção da determinação social e existencial das crenças e sistemas de pensamento. É esse o seu ponto de partida. Esta crítica estava preocupada em separar a *ciência pura* das concepções ideológicas. Na obra de Karl Marx e Friedrich Engels (1996) esta noção já enfatizava a pressuposição de que ao invés de se interpretar o pensamento como produto das relações concretas e materiais estabelecidos entre os homens, a ideologia (enquanto distorção) representa a vida material como produto do pensamento. Segundo estes autores todos os conceitos são produtos da vida material e como tais estão umbilicalmente vinculados à classe que controla estes meios e se empenham na produção de representações mentais.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante [...] As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as ideias de sua dominação (p.72).

Karl Marx e Friedrich Engels mantiveram os vínculos com o projeto iluminista (a primazia da razão e a universalidade do conhecimento), porém substituíram a crença de que a verdade seria possível através de conceitos abstratos e separados do contexto social e histórico, sendo ela alicerçada e fundamentada na realidade social e histórica. Neste sentido eles evidenciam um axioma fundamental da Sociologia do Conhecimento: a determinação existencial e histórica do pensamento.

Peter Berger (2003, p.16-17) afirma que os antecedentes intelectuais desta disciplina são três criações do pensamento alemão do século XIX: o pensamento marxista, o nietzscheano e o historicista. O marxismo possibilitou a mais exata formulação de seu problema central, assim como a incorporação de alguns de seus

conceitos chaves, entre os quais deveriam ser mencionados particularmente o conceito de ideologia e a falsa consciência (*pensamento alienado do ser social real do pensador*). O que interessava ao Marxismo era que o pensamento humano fundava-se na atividade humana (trabalho no sentido amplo da palavra) e nas relações sociais produzidas por esta atividade. Em Friedrich Nietzsche ela incorporou a influência de seu anti-idealismo, indicando um entendimento do conhecimento como instrumento na luta pela sobrevivência e pelo poder. No Historicismo buscou o *sentido da relatividade de todas as perspectivas sobre os acontecimentos humanos*, ou seja, a inevitável historicidade do pensamento humano.

O historicismo, na interpretação de Paul Keckskemeti (1964, p.12), no cenário e itinerário da sociologia, ficou marcado pelo espírito de revolta contra os antigos métodos de investigação histórica. Na história da literatura, por exemplo, a *velha escola* traçou os motivos individuais que se manifestavam nos trabalhos literários e tentavam descortinar as influências literárias ou biográficas que moldavam certos autores. Para os historicistas, o motivo sem o sentido, sem o significado vivo num determinado contexto, não seria nada, e parecia sacrilégio ignorar a essência criativa do artista ao atender meramente a impulsos, estímulos e influências causais do mundo exterior. A verdadeira tarefa consistia em reconstruir o espírito das épocas anteriores e dos artistas de modo simpático e vocativo. Esta nova tendência caracterizava-se pela rejeição do positivismo e evolucionismo. O que é tão estereotipado, tão auto repetido e evidente como uma lei física, não pode fazer justiça à singularidade do gênio e do ato humano na história.

O método está fincado na ideia de que o historiador e o sociólogo são capazes de comungar, de maneira autêntica, com o verdadeiro significado dos trabalhos e das ações que estuda. Para isso devem separar-se dos conceitos, padrões de valores e categorias característicos de seu momento e aprender a substituí-los por conceitos, padrões de valores e categorias do período que se considera. Todo este procedimento pressupõe, do ponto de vista filosófico e sociológico, que nenhum dos modelos e conceitos tem validade indefinida. Cada época se organiza em função de seus próprios valores, cada uma só faz compreender a sua essência mais profunda aos que dela se aproxima afastando seus padrões contemporâneos.

[...] nenhum produto da cultura humana poderia ser analisado e compreendido de um modo isolado no tempo. A interpretação deveria começar pela conexão de cada produto com um índice temporal, pelo relacionamento com um estilo ligado a um determinado período. Isto se

aplica não somente aos trabalhos de arte, mas a todo produto da mente humana e a toda ação humana (KECKSKEMETI, 1964, p.14).

A fenomenologia também esteve presente na fundamentação da Sociologia do Conhecimento conforme informa Robert K. Merton (1968, p.589). Esta referência fustigou o interesse pela observação exata dos fatos na experiência direta; o fato de relacionar diferentes tipos de cooperação intelectual com tipos de estruturas de grupo.

Em relação à fenomenologia de Edmund Husserl, segundo Wolff (1980), Wagner (1970) e Keckskemeti (1964), esta iniciou um movimento que desafiou a orientação predominantemente Kantiana da filosofia acadêmica alemã. Essa tradição considerava todos os objetos do conhecimento como reflexo do fator subjetivo no conhecimento: a organização pré-existente da mente determinava a priori que espécie de conhecimento é possível. A sugestão de Husserl alterava a predominância do sujeito sobre o objeto. O seu escopo era mostrar que o verdadeiro conhecimento se percebia nas *coisas em si* mesmas e não nas meras reflexões de uma consciência pré-existente, autônoma.

A principal contribuição da fenomenologia à Sociologia do Conhecimento foi a *doutrina dos atos intencionais*. Essa doutrina afirmava que para a compreensão de um objeto de certo tipo, temos que adotar uma específica atitude *intencional* que corresponda aquele tipo de objeto. Assim, o conhecimento do fenômeno do mundo material só pode ser alcançado se nos colocamos no papel do observador que parte de dados da consciência, de medidas e deduções de premissas expressas em linguagem quantitativa. Ocorre que o estudo dos impulsos, valores e atos humanos exige uma abordagem intencional inteiramente diferente. Karl Mannheim (1964, p.09), por exemplo, usou esse tipo de raciocínio na rejeição da sociologia positivista. Segundo ele o erro do positivismo consistiu em negligenciar a diferença fenomenológica entre o mundo inanimado e o mundo histórico cultural. *The idea of 'existentially determined' knowledge, which is one of the cornerstones of theory, may be traced to Marxism, whereas historicism is the source of the doctrine of the 'perspectivist' nature knowledge.*

O historicismo, o marxismo, Nietzsche e a fenomenologia fornecem o lastro que permite a crítica do legado de uma razão atemporal e não histórica e a construção de um programa de pesquisa que dê contas das dimensões não racionais da razão e da

produção do conhecimento. O que estava em jogo, em conformidade com Karl Mannheim (1986, p.92), é a crítica ao postulado iluminista que centra o fundamento epistemológico do conhecimento na *consciência de si*. Assim:

[...] depois de demolida a unidade ontológica objetiva do mundo, fez-se a tentativa de substituí-la por uma unidade imposta pelo sujeito que percebe. Em lugar de uma unidade ontológica e medieval-cristã objetiva do mundo, emergiu a unidade subjetiva do sujeito absoluto do iluminismo – a consciência de si. Desde então, o mundo enquanto mundo somente existe com referência a mente que conhece, e a atividade mental do sujeito determina a forma pela qual o mundo aparece. [...] acha-se relacionado em sua integridade ao sujeito, mas neste caso, o sujeito não é um indivíduo concreto. Antes trata de uma fictícia consciência de si.

A Sociologia do Conhecimento só se tornou possível uma vez que o lastro da compreensão e da autorealização humana mudou de coordenada, foi quando o argumento histórico sobrepujou o sociológico.

Nessa nova autointerpretação do homem ele já não mais se vê no espelho de um deus pessoal, da razão, da história, ou de um *weltgeist*, mas através das perspectivas de seus objetos sociais. Nossa época caracteriza-se não só por uma crescente autoconsciência com também por nossa capacidade de determinar a natureza concreta dessa consciência: vivemos um tempo de existência social consciente (Idem, p.71-72).

A Sociologia do Conhecimento, concorde Ernest Mannheim (2004, p. XIII/XIV), tem sido criticada por buscar o estabelecimento de um *cânone da verdade*, que atribui para si a tarefa de árbitro entre contendores por despojar o conhecimento de qualquer valor, pois entenderia as ideias como reações a situações particulares, e pela intromissão no nível da ideação, com uma expressão desconcertante da indiferença a valores e verdades básicos.

Seguindo essa argumentação, não há uma natureza do conhecimento, uma essência, ou condições universais para se chegar a ele. O conhecimento passa a ser entendido como resultado histórico e pontual de condições que não são exclusivamente da ordem do conhecimento. O conhecimento deve ser entendido enquanto atitudes pelas quais os seres humanos se apoderam *violentamente* de certo número de coisas, que lhes impõe uma relação de força. É uma relação estratégica e por isso nunca uma relação imparcial. Só há conhecimento quando há uma relação não de diálogo entre o homem e o que ele conhece, mas justamente um duelo, uma relação de embate, de controle.

Neste sentido, o conhecimento e o pensamento teriam suas raízes nas disputas que os grupos engendravam no decorrer do estabelecimento de suas relações sociais.

Bem próxima do marxismo, toda a estrutura do pensamento estaria balizada inexoravelmente pelas relações concretas de disputas estabelecidas pelos indivíduos em seus respectivos grupos e em determinadas circunstâncias históricas.

No entanto, se a noção de conhecimento e pensamento vem das disputas, a verdade não estaria em nenhum dos lados, e aí reside o *avanço* ao marxismo. Karl Mannheim (1964, 1983, 1986, 2002) não só desconfia da unilateralidade do primado de classes como elemento fundamental na explicação das ideias e do pensamento, como também rejeita a concepção empirista e materialista de verdade. No fundo, o diálogo é com o positivismo. O projeto cartesiano identificou na racionalidade inerente ao sujeito, o cerne do conhecimento e de sua objetividade. É este projeto positivista que está em questão. A verdade não decorre do sujeito que observa de um ponto de apoio neutro e objetivo e/ou matemático; ele sugere que este grau de objetividade e isenção ocorre nas ciências naturais, não nas ciências sociais.

Segundo Dick Pels (1996, p.01):

The Mannheimian program for the sociology of knowledge was considered *weak* precisely for its refusal to explain cultural and natural science symmetrically, and hence to extend causal sociological analysis to the *hard case* of the natural sciences.

O conhecimento produzido pelas ciências sociais e todos os seus estilos de pensamento estariam modelados diretamente pelas demandas e determinações existenciais do seu meio. Os grupos e seus respectivos sistemas de pensamento seriam balizados por uma intermitente tensão entre a posição a ser alcançada e a posição a ser mantida.

Foi à política que primeiro descobriu o método sociológico no estudo dos fenômenos intelectuais. Foi basicamente das lutas políticas que os homens pela primeira vez perceberam a consciência das motivações coletivas inconscientes que sempre guiaram à direção do pensamento (MANNHEIM, 1986, p.66).

A Sociologia do Conhecimento busca compreender o pensamento no contexto concreto de uma situação histórico-social, de onde só gradativamente emerge o pensamento singularmente diferenciado. Logo, o estilo de pensamento particular, é uma das inúmeras possíveis respostas a certas situações típicas e características de sua posição comum. Para podermos compreendê-lo não devemos separar os modos de pensamentos concretamente existentes do contexto da ação coletiva por meio do qual,

num sentido intelectual, descobrimos inicialmente o mundo. Cada indivíduo é, dessa forma, predeterminado em um duplo sentido pelo fato de crescer em uma sociedade: encontra por um lado, uma situação definida e, por outro, descobre em tal situação padrões de pensamento e de conduta previamente formados. Estas pessoas, reunidas em grupos, ou bem se empenham, em conformidade com caráter e a posição dos grupos a que pertencem, em transformar o mundo da natureza e da sociedade a sua volta, ou, então, tentam mantê-lo em uma dada situação. A direção dessa vontade da atividade coletiva de transformar ou manter é que produz o fio orientador para a emergência de problemas, seus conceitos e suas formas de pensamento (MANNHEIM, 1986, p. 31-32).

Se o conhecimento é politicamente orientado a partir das relações de força, o que dizer da verdade? Mannheim recusa uma noção de um domínio de verdade como tal, a-histórica. Não existe uma esfera da verdade em si mesma, a própria definição de verdade é um produto dos pressupostos epistemológico de um modo particular de pensamento no qual tem origem. Sugere o reconhecimento de que todas as *verdades* são produtos, são modos de pensamento. Só poderíamos falar em ideias verdadeiras se elas refletirem a nossa situação atual, uma situação determinada por um conjunto de diferentes perspectivas possível num dado momento histórico.

O investigador que empreenda os estudos históricos não necessita preocupar-se com o problema do que seja a verdade última. O reconhecimento deste fato concede ao investigador uma vantagem. Ele não se sentirá inclinado a perguntar qual das partes em litígio detém a verdade, mas dirigirá sua atenção para descobrir a verdade aproximada que emerge do complexo social, no curso do desenvolvimento histórico (MANNHEIM, 1986, p.110).

A verdade segundo Karl Mannheim estaria no fato de que desde que reconheçamos que todo o conhecimento histórico é um conhecimento relacional e só pode ser formulado com referência à posição do observador, defrontamo-nos mais uma vez com a tarefa de discriminar o que neste conhecimento seja verdadeiro ou falso. Surge então a questão: *que fundamento social vis-à-vis da história oferece a melhor oportunidade de atingir um ótimo de verdade?* Em todo caso, a este grau, ter-se-á que desistir da vã esperança de se descobrir à verdade sob uma forma que independa de um conjunto de significados social e historicamente determinados.

O que se pode perceber, e são críticas pertinentes as de Robert Merton (1968) e Susan Hekman (1986), é que Karl Mannheim evita o debate epistemológico e quando o faz assume a postura relacional, que implica a distinção entre a verdade nas ciências

naturais e nas ciências sociais, invocando para esta última, uma restrição peculiar concernente à possibilidade de estabelecer uma verdade a-histórica. Consequentemente, como o interesse é uma sociologia do pensamento, Karl Mannheim vai propor identificar nas mais elaboradas concepções intelectuais os reflexos dos interesses históricos concretos que formavam seu substrato, e nesta empreitada invoca a dimensão filosófica do pensamento enquanto reflexos de certas relações sociais de conflito e de interesses. Conforme Karl Mannheim (1964, p.198):

Sociological analysis shows that this public interpretation of reality is not simply 'there'; nor, on the other hand, is it results of a 'systematic thinking out'; it is the stake for which men fight. And struggle is not guided by motives of pure contemplative thirst for knowledge. Different interpretations of the world for the most part correspond to the particular positions the various groups occupy in their struggle for power.

A Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim foi muitas vezes encarada como uma variante de ceticismo e ilusão. Para Paul Kecskemeti (1964, p.07-08) o objetivo de Mannheim não foi o de demonstrar a inevitabilidade do relativismo e ceticismo, mas antes, a tese de que apesar da inevitabilidade de certas conclusões relativistas, é possível um conhecimento genuíno dos fenômenos históricos e sociais. Michel Löwy (2003, p.92) enuncia que o *momento relativista* é uma das contribuições mais fecundas da *tradição historicista da qual Mannheim é principal representante na sociologia moderna*.

Anotações sobre algumas diretrizes metodológicas da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim

A Sociologia do Conhecimento vem a ser entendida como parte da sociologia que estuda as condições sociais que possibilitam, caracterizam e favorecem a produção do saber e a difusão das ideias. Pode ser caracterizada como teoria e método histórico e sociológico de pesquisa. Como teoria pode ter duas dimensões: (1) uma investigação puramente empírica, através da descrição e análise estrutural das maneiras pelas quais as relações sociais influenciam, de fato, o pensamento, e (2) uma inquirição epistemológica voltada para o significado desta inter-relação para o problema da validade. No primeiro caso, a tarefa é investigar as relações entre as estruturas sociais e determinadas formas de pensamento e ou conhecimento (base existencial). Já no

segundo, há de ter que se mover no terreno escorregadio das questões concernentes à natureza filosófica do conhecimento (MANNHEIM, 1986, p.288).

A operacionalização de algumas ideias iniciais de sua perspectiva sociológica do conhecimento está presente em sua tese de doutoramento intitulada *Análise estrutural da epistemologia* [1923] (1964). Para ele a observação de um fenômeno do ponto de vista estrutural implica explicá-lo, não como uma unidade isolada, autossuficiente, mas como parte integrante de uma estrutura mais ampla. A explicação deve estar alicerçada não tanto nas propriedades da coisa em si mesma (as ideias), mas no lugar que ela ocupa dentro da estrutura. Esse pressuposto é utilizado na análise da lógica, onde ele afirma que a primazia das formas lógicas pertence à necessidade histórica de elaborar sistematizações.

O ensaio mais importante no que concerne aos aspectos metodológicos da obra deste autor é o intitulado, *Interpretação da weltanschauung* [1924] (1964). Ele versa sobre o problema do tratamento científico adequado aos objetos culturais, utilizando como referência o estudo da arte. O resultado de seu exame é o de que os objetos culturais não podem ser tratados pelos métodos análogos aos das ciências naturais, porque a fidedigna compreensão do fenômeno cultural implica a interpretação dos sentidos e os sentidos não podem ser observados como as coisas e objetos, como fazem os físicos. De acordo com Wivian Weller (2005, p.262) Karl Mannheim “apresenta um método ou um caminho para a indicialidade dos espaços sociais e compreensão das visões de mundo de um determinado grupo”.

No estudo e tratamento dos objetos históricos o primeiro óbice que se interpõe é que a interpretação é traduzida como uma procura teórica diante de coisas que são aparentemente rebeldes e alheias a uma aproximação teórica. *São produtos e realizações dos homens enquanto seres circulares, que vivem na esfera volitiva, estética e emocional*. Neste ensaio ele revela sua crítica à tese de que a produção cultural por ser essencialmente irracional é insusceptível de ser analisada e compreendida, e contra a doutrina segundo o qual toda análise científica deve se conformar ao modelo das ciências naturais.

O ponto de partida de Karl Mannheim para interpretar as ideias dentro de determinados contextos sociais é o método de interpretação documental. Ele articula essa interpretação a partir da análise de três níveis ou extratos de significados: o objetivo, o expressivo e o documental. O significado de primeira natureza é o mais

superficial e pode ser compreendido sem alusão à intencionalidade do autor e ao seu contexto. O sentido expressivo é menos obvio e para ser entendido carece de estreita familiaridade com *as atitudes e idiossincrasias de uma época*. Esses dois extratos de sentido, ou camadas de significados, ocorrem no âmbito fenomenológico, e para ser compreendido devemos perfilar uma inserção adequada das necessárias características do *campo sensual* em questão. O significado documental é o mais profundo e o fundamental de todos. Ele consiste em discernir o que um trabalho ou ação revela acerca da orientação total do autor e do seu caráter essencial. Em regra ele está escondido mesmo para o próprio autor, que é mais um instrumento do que o detentor do significado documental manifestado em suas produções. Esse significado não se confina a arte pela arte, a teoria pela teoria; ele é relativo ao que é mais real ao homem, ao seu lugar dentro de toda uma *totalidade histórica*.

Cada dimensão do estrato objetivo de significado pode tornar-se relevante para a interpretação documental se formos capazes de discernir a sua importância documental. O procedimento consiste em tomar as declarações teóricas, as confissões estéticas de fé, que os artistas fazem para explicar os seus objetivos formais ou expressivos; estas podem ser exploradas para a interpretação documental. Esta interpretação documental de uma *Ars poética* ou de uma teoria estética lançada por um artista, não consiste no mero tratar dessas declarações como reflexões autênticas da personalidade artística do autor, do seu motivo artístico, ou do espírito da sua época. O que precisamos perguntar não é se a sua teoria está correta, nem qual é o seu significado intencional. Em vez disso, devemos ir para além desta interpretação imanente e devemos tratar a confissão teórica como confissão: como testemunho documental de alguma coisa de extra-físico, do motivo artístico objetivo com uma força diretiva, tal como o médico tomará o auto diagnóstico de um de seus pacientes como sintomas do que uma correta identificação da doença (1964, p.82-83).

O que a perspectiva da *interpretação da weltanschauung* faz é pegar um objeto significativo já compreendido e percebido na estrutura de referência do significado objetivo e colocá-lo num outro nível de referência, o da *weltanschauung*. Ao ser tratado como seu documento, o objeto é percebido a partir de uma perspectiva diferente. Não existe uma relação causal entre um documento e outro; não podemos explicar um como produto causal do outro, mas apenas traçar uma referência de ambos a uma unidade global da *weltanschauung* de que são partes. De um modo semelhante, quando referimos duas ações de uma pessoa ao mesmo traço de personalidade, não podemos dizer que uma foi causada pela outra, isto é, dizer que uma gentileza provocou outra, em vez de dizermos que as duas ações foram provocadas pela mesma gentileza.

Em *O pensamento conservador* Karl Mannheim (1963, p.84) visa mostrar como específicos *estilos de pensamento e correntes doutrinárias* estão ligados e vinculados a grupos concretos, as suas aspirações e às suas interações. Neste caso o seu objetivo é indagar e entender o pensamento conservador a partir da luta real entre grupos sociais concretos.

O coração deste método é a concepção de estilo de pensamento, pois permite uma análise de como estes diferentes estilos, nascem, desenvolvem, se fundem e desaparecem; a chave para entender as mudanças das ideias se encontra no ambiente social em mudança, principalmente no destino dos grupos e classes sociais que são os portadores dos estilos de pensamento.

É fundamental considerarmos os pensadores de um momento dado como representantes de diferentes estilos de pensamento. A descrição de seus diferentes modos de ver as coisas deve notar que, essas perspectivas refletem as perspectivas em mudanças de seus grupos. Por este método deve-se tornar evidente a unidade interior de um estilo de pensamento e as sucessivas variações e modificações que o aparato conceitual de todo o grupo deve sofrer ao mudar a situação do grupo na sociedade. Isso significa que deveremos examinar cuidadosamente todos os conceitos utilizados pelos pensadores de todos os grupos diferentes existente em uma época determinada a fim de ver se não usam termos idênticos em diferentes sentidos.

Por conseguinte, aponta Mannheim (1963, p.87), a análise documental será o núcleo de nossa técnica. As palavras nunca significam o mesmo quando usada por diferentes grupos ainda que em um mesmo país, e as variações de sentido deixam as melhores pistas para descobrir as diferentes tendências em uma comunidade.

Sustenta que o pensamento conservador humano também se desenvolve por estilos, e que há diferentes escolas de pensamento que se distinguem pelas diferentes maneiras como usam diferentes tipos e categorias de pensamento. O principal indício de que há alguma conexão entre a existência e o destino dos grupos sociais por um lado, e certos estilos de pensamento por outro, é que geralmente se falará que a quebra súbita de um estilo de pensamento corresponde à caída súbita dos grupos que a sustentam; de maneira análoga, o amalgama dos estilos de pensamento corresponde ao amalgama dos grupos sociais (Idem, p.88).

Um exemplo bastante ilustrativo e significativo da influência deste tipo de abordagem utilizada para a interpretação das obras artísticas pode ser percebido nesta

longa transcrição do crítico e historiador da arte alemão Erwin Panofsky [1892-1968] (1979, p.47-53):

Quando na rua, um conhecido me cumprimenta tirando o chapéu, o que vejo, de um ponto de vista formal, é apenas a mudança de alguns detalhes dentro da configuração que faz parte do padrão geral de cores, linhas e volumes que constitui o mundo da minha visão. Ao identificar, o que faço automaticamente, essa configuração como um objeto (cavalheiro) é a mudança de detalhe como um acontecimento (tirar o chapéu), ultrapasso os limites da percepção puramente formal e penetro na primeira esfera do tema ou mensagem. O significado assim percebido é de natureza elementar e facilmente compreensível e passaremos a chamá-lo de significado factual: é apreendido pela simples identificação de certas formas visíveis com certos objetos que já conheço por experiência prática e pela identificação da mudança de suas relações com certas ações ou fatos. Ora, os objetos e fatos assim identificados produzirão, naturalmente, uma reação em mim. Pelo modo do meu conhecido executar a sua ação, poderei saber se está de bom ou mau humor, ou se seus sentimentos a meu respeito são de amizade, indiferença, hostilidade. Essas nuances psicológicas darão ao gesto de meu amigo um significado ulterior que chamaremos expressional. Difere do factual por ser apreendido não por simples identificação, mas por empatia. Para compreendê-lo preciso de certa sensibilidade, mas essa ainda é parte de minha experiência prática, isto é, de minha familiaridade cotidiana com os objetos e fatos. Assim, tanto o significado expressional como o factual podem classificar-se juntos: constituem a classe dos significados primários e naturais [...] Para compreender o que o gesto do cavalheiro significa, preciso não somente estar familiarizado com o mundo prático dos objetos e fatos, mas, além disso, com o mundo mais prático dos costumes e tradições culturais peculiares a uma dada civilização [...] portanto, quando interpreto o fato de tirar o chapéu com uma saudação polida, reconheço nele um significado que pode ser chamado de secundário ou convencional; difere do primário e natural por duas razões: em primeiro lugar, por ser inteligível em vez de sensível e, em segundo, por ter sido conscientemente conferido à ação prática pela qual é veiculado. E finalmente: além de constituir um acontecimento natural no tempo e espaço, além de indicar, naturalmente, disposições de ânimo e sentimentos, além de comunicar saudação convencional, a ação do meu conhecido pode revelar a um observador experimentado tudo aquilo que entra na composição de sua personalidade. Essa personalidade e condicionada por ser ele um homem do século XX, por suas bases nacionais, sociais e educação, pela história de sua vida passada e pelas circunstâncias atuais que o rodeiam [...] O significado assim descoberto pode denominar-se intrínseco ou conteúdo; é essencial, enquanto que os outros dois tipos de significado, o primário ou natural e o secundário ou convencional, são fenomenais. É possível defini-lo como um princípio unificador que sublinha e explica os acontecimentos visíveis e sua significação inteligível e que determina até a forma sob a qual o acontecimento visível se manifesta. Normalmente, esse significado intrínseco ou conteúdo está tão acima da esfera da vontade consciente quanto o significado expressional está abaixo dela [...] Tratamos a obra de arte como tal e interpretamos suas características composicionais e iconográficas como qualificações e propriedades a ela inerentes. Mas, quando tentamos compreendê-la como um documento da personalidade de Leonardo, ou da civilização da alta renascença italiana, ou de uma atitude religiosa particular, tratamos a obra de arte como um sintoma de algo mais que se expressa numa variedade incontável de outros sintomas e interpretamos suas características composicionais e iconográficas como evidência mais particularizada desse algo mais. A descoberta e interpretação desses valores simbólicos (que muitas vezes, são desconhecidos pelo próprio

artista e podem, até, diferir enfaticamente do que ele conscientemente tentou expressar) é objeto do que se poderia designar por iconologia em oposição à iconografia.

Uma ideia chave do ponto de vista de Karl Mannheim (1963, p.109) é a do momento histórico enquanto *configuração estrutural histórica dinâmica*. Conceito que implica um tipo de objetividade que começa no tempo, se desenvolve e decai através do tempo, e que está estreitamente enlaçada com a existência e destino dos grupos humanos concretos e, na realidade, é seu produto. Sem dúvida é uma estrutura mental objetiva por que está sempre ali diante do indivíduo a qualquer momento dado, e porque, comparada com qualquer experiência de pequeno alcance, conserva sempre sua própria forma definida, sua estrutura. Todavia, em qualquer momento dado essa estrutura mental objetiva pode revelar a existência de um princípio ordenador na maneira como as experiências e os elementos de que ela está composta se relacionam, de forma alguma devemos considerá-la estática. A forma e a estrutura particulares dessas experiências e elementos relacionados só podem indicar aproximadamente e unicamente para certos períodos, já que a estrutura é dinâmica e muda constantemente. Além disso, não só é dinâmica como está historicamente condicionada.

As ideias expressadas pelo indivíduo são dessa forma encaradas como funções de sua existência. Isto significa que opiniões, declarações, proposições e sistemas de ideias não são tomados pelo seu valor aparente, mas são interpretados à luz da situação de vida de quem o expressa. Significa ainda, que o caráter e a situação de vida específicos dos sujeitos influenciam suas opiniões, percepções e interpretações (MANNHEIM, 1986, p.82).

Cada configuração estrutural histórica dinâmica possui uma intenção básica distintiva, que o indivíduo torna sua na medida em que sua experiência é determinada pela configuração estrutural como tal. Esta intenção básica, não é válida independentemente do tempo e de certas configurações históricas. Ela nasce no transcurso histórico e em íntima conexão com o destino dos seres humanos concretos.

Mannheim faz de maneira recorrente menção a ideia de *totalidade* proveniente de Lukács. Segundo ele a *totalidade*, no sentido que a concebemos, não é uma visão da realidade imediata e ternamente válida, somente atribuível a olhos divinos. Não se trata de horizonte estável e autodelimitado. Pelo contrário, uma visão total implica tanto a assimilação quanto à transcendência das limitações dos pontos de vista particulares. Representa o contínuo processo de expansão do conhecimento, possuindo como

objetivo não atingir uma conclusão válida supra temporalmente, mas a extensão mais ampla possível de nosso horizonte de visão (Idem, p.132).

A dimensão política do conhecimento em Karl Mannheim

Afirmar que o conhecimento tem uma dimensão política no sentido aqui exposto significa dizer que as diversas teorias sociais se acham presas às demandas, não necessariamente econômicas, dos grupos que elas representam ou das tendências políticas existentes. É importante observar que a dimensão política diz respeito a um conjunto de diretrizes que a teoria tem como pressuposto, que estão enraizados na natureza da experiência e sensibilidade históricas que possui aquele que produz este tipo de conhecimento. A observação acerca da distinção entre conservadorismo e tradicionalismo é relevante e elucidativa.

Enquanto o tradicionalismo pode ser entendido como uma atitude ou tendência humana irracional, inarticulada, irrefletida, uma tendência tida como instintiva para maneiras de pensar e agir familiares e habituais. O conservadorismo é uma posição completamente consciente, trabalhada, de resposta a um poder em mutação, ele nasce de uma ameaça de transformação social.

Segundo Karl Mannheim (1964, p.35):

O pensamento conservador concentra-se sobre o passado na medida em que o passado vive o presente; o pensamento burguês essencialmente devotado ao presente alimenta-se do que é novo agora; o pensamento proletário tenta compreender os elementos do futuro que também existem no presente, concentrando-se sobre aqueles fatores presentes em que se podem ver os germes de uma sociedade futura.

A publicação de *Ideologia e Utopia* [1928] (1986) encerra o ciclo de maturação da Sociologia do Conhecimento. Ernest Mannheim (2004, p. XIII) considera este trabalho como fruto de uma necessidade gerada da desilusão decorrente das excessivas pretensões do idealismo alemão no que se refere à teoria sociológica do pensamento. Direcionava sua crítica à supervalorização do papel das ideias na problemática humana e sua tendência a supor que os conceitos que surgem em diferentes contextos históricos seguem um *continuum* lógico. Sua reflexão intenta arrolar um método para o estudo das ideias como função do envolvimento social, uma vez que já havia abandonado a

suposição da evolução autônoma das ideias, buscando explorar a relação entre o pensamento e o meio social.

A preocupação fundamental de Karl Mannheim é a análise da relação entre conhecimento e existência, buscando traçar as formas tomadas por esta relação no desenvolvimento intelectual da humanidade. Almeja descobrir critérios capazes de determinar as inter-relações entre pensamento e ação e a relevância dos fatores não teóricos sobre o pensamento. A sociologia do conhecimento é entendida desta forma como um desdobramento da teoria da ideologia. O objetivo da sociologia do conhecimento não estava na observação da distorção proveniente do esforço deliberado de iludir (ideologia), mas na compreensão dos modos e das formas variadas segundo os quais os objetos se apresentam ao sujeito de acordo com as diferentes condições sócio históricas (ideologia total).

Segundo Karl Mannheim (1968, p.150), o marxismo tornou a descobrir que, em assuntos históricos e político, não pode haver *teoria pura* alguma. Vê que por trás de cada teoria existem ponto-de-vista coletivos. O fenômeno do pensamento coletivo, que se desenrola em correspondência com os interesses e com as situações sociais e existenciais, era chamado de Ideologia. A contribuição desta noção está em perceber que os grupos se municiavam, em suas disputas, de aportes intelectuais que eram direcionados ou condicionados por interesses.

Este inconsciente coletivo de certos grupos obscurece e distorce a condição real da sociedade não só para os outros como também para si. A atividade por ele impelida serve para ocultar certos aspectos da realidade social. Este é o instante da passagem da ideologia para a sociologia do conhecimento. Conforme a fala de Karl Mannheim (1986, p.103-104):

Com a emergência da formulação genérica da concepção total da ideologia, a teoria simples da ideologia evolui para a Sociologia do Conhecimento. O que anteriormente constituía o arsenal intelectual de uma das partes se transformou em um método de pesquisa da história intelectual e social em geral. A princípio, um dado grupo social descobre a determinação situacional (*Seinsgebundenheit*) das ideias de seus opositores. A seguir, elabora-se o reconhecimento deste fato em um princípio incluso, de acordo com o qual o pensamento é visto como emergindo de suas condições de vida.

A serventia do conceito de ideologia foi a de ter possibilitado a compreensão de que toda forma de pensamento (teoria) histórico-político está condicionada pela situação de vida do pensador e do seu grupo. A tarefa da Sociologia do Conhecimento consiste

em desvincular esta percepção de sua inserção política unilateral e em elaborar sistematicamente a hipótese de que a forma e a maneira pela qual o indivíduo encara a história e constrói uma *situação total* partindo de determinados fatos, dependem, ambas, da posição que o indivíduo ocupa (posição de classe, geração, seitas, religiões etc.) na sociedade.

A *ideologia particular* seria traduzida como disfarces mais ou menos conscientes da real natureza de uma situação. Traduz *apenas parte dos enunciados de seu opositor*. Via regra a sua análise se dá em um nível psicológico e operaria com a psicologia dos interesses. *Chamamos de particular porque ela se refere somente a afirmativas específicas que podem ser consideradas como dissimulações, falsificações ou mentiras, sem com isso se atinja a integridade da estrutura mental total do sujeito que as enuncia* (Idem, p.287). A *ideologia total*, por sua vez, estaria relacionada a uma época ou a algum grupo histórico-social concreto, e manifesta uma espécie de sistema de pensamento de um grupo que está subjacente nos juízos de seus membros, estabelecendo a correspondência entre meio social e este sistema. O pensamento ideológico põe em questão a *weltanschauung* total do opositor, inclusive seu aparato conceitual, tentando compreender esses conceitos como decorrentes da vida coletiva que o opositor partilha. Ela realiza uma análise dos modos de interpretação e de experiências que são diferentes e busca criticar os sistemas de pensamento divergentes. Esta análise operaria com as estruturas das mentes em determinados contextos sociais.

Para ele:

Quando utilizamos a concepção total de ideologia, procuramos reconstruir todo o modo de ver de um grupo social, e neste caso, nem os indivíduos concretos nem o seu somatório abstrato podem ser legitimamente considerados como portadores deste sistema ideológico de pensamento como um todo. O objeto da análise neste nível é a reconstrução da base teórica sistemática subjacente aos juízos isolados dos indivíduos. (*Ibid.Idem*, p.85).

A tarefa da Sociologia do pensamento é analisar, evitando as tendências partidárias – que são fundamentais na orientação da formulação de problemas e perspectivas teóricas – todos os fatores da situação social que possam influenciar o pensamento. Isso implica levar em consideração não apenas a posição de classe, mas o conjunto dos mais variados interesses fornecidos pela *weltanschauung*, seja esta marcada pela preponderância legitimadora dos fatores econômicos, culturais, religiosos ou de qualquer outra ordem.

Consoante Karl Mannheim (1986, p.290-291) as atitudes e as escolhas subjacentes às posturas teóricas não são de natureza individual. Antes emergem do propósito coletivo do grupo, subjacentes aos indivíduos, e de *cuja visão prescrita ele apenas participa*. Isto não significa que poderíamos esgotar os múltiplos processos sociais que condicionam e conformam algumas teorias. Uma das principais variáveis extra-téóricas que atua como fundamental na *marcha* do conhecimento é a *competição*. Esta, ligada a estruturas sociais estratificadas, afeta a emergência e direção do desenvolvimento do conhecimento fornecendo o impulso dinâmico das diversas interpretações do mundo que, quando se vem a descobrir seu fundamento social, se revelam como expressões intelectuais de grupos conflitantes em luta pelo poder. O mundo é conhecido por intermédio de muitas orientações diferentes, por que existem muitas tendências de pensamento simultânea e mutuamente contraditórias, lutando entre si, com suas diferentes interpretações da experiência comum.

De acordo com o Mannheim (1964, p.198):

Sociological analysis shows that this public interpretation of reality is not simply 'there'; nor, on the other hand, is it result of a 'systematic thinking out'; it is the stake for which men fight. And struggle is not guided by motives of pure contemplative thirst for knowledge. Different interpretations of the world for the most part correspond to the particular positions the various groups occupy in their struggle for power.

Embora Karl Mannheim avance substancialmente na questão da ideação e dos intelectuais, entendendo-as a partir de suas dimensões sociológicas, sua abordagem ainda sim, se prende aos veios estruturais presentes em suas primeiras abordagens. Neste caso, a questão da validade de determinadas ideias a partir de sua pertinência histórica a uma *weltanschauung* (sintoma da sua prestação de contas com a epistemologia), como essas ideias são formadas a partir de interesses concretos de grupos específicos em determinadas estruturas sociais, bem como a recusa a unilateralidade do conceito de classe, como forma de melhor compreender as ideações, permite que percebamos a relevância da abordagem de Mannheim para o entendimento de algumas questões contemporâneas.

Algumas dimensões contemporâneas das contribuições da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim

Qual o critério para definir a objetividade do conhecimento nas ciências sociais? O debate inesgotável acerca da natureza da relação entre conhecimento e objeto do conhecimento nas ciências sociais alude para que fiquemos vigilantes acerca dos limites e alcances de nossas constatações. A contribuição de Karl Mannheim neste sentido é assaz esclarecedora, uma vez que pressagia e, quiçá, possibilita as percepções subsequentes acerca da relação entre o conhecimento e poder.

O trabalho de Luís de Gusmão (2011, p.221) endossa a nossa intuição indicando que Karl Mannheim antecipou tendências que, contemporaneamente, apontam para um abandono crescente do ponto de vista normativo (interessado na justificação do conhecimento humano com base em critérios universais de cientificidade), “em favor de abordagens empíricas, ancoradas nas contribuições das ciências particulares e voltadas, prioritariamente, para a explicação causal e/ou funcional desse conhecimento”.

Quando Michel Foucault (2005, p.23) indicou que, também amparado em Friedrich Nietzsche, se quiséssemos saber em que residia o conhecimento, não devêssemos nos voltar para a *forma de vida, de existência, de ascetismo, própria do filósofo*. E que ao buscá-lo, ou seja, saber o que ele é, como se origina e como é fabricado, devemos nos aproximar dos políticos, posto que são as relações de luta e de poder que estão por trás dos processos de sua emergência e dinâmica – era possível que indiretamente estivesse dialogando com Karl Mannheim e as fraturas que havia indicado acerca do marxismo. Ao sugerir que a compreensão do conhecimento se dê em termos de uma história política do conhecimento, dos seus fatos e dos seus sujeitos e que para entendê-lo devemos ficar atentos para as relações de luta e de poder, ele percorre uma senda lapidada por este autor.

Karl Mannheim não advogou uma postura cética em relação ao conhecimento nem desacreditou a sua dimensão de técnica. Acreditava que deveriam existir sempre os portadores da interpretação pública da realidade e a eles competiriam sugerir o norte para o desenvolvimento social. Ele foi perspicaz em *avançar* ante o marxismo ampliando a noção de dimensão existencial do pensamento e formulando uma salutar teoria que permite entendermos a ossatura das pressuposições teóricas nas ciências sociais a partir de sua pertinência e adequação a um *espírito* de um tempo formatado pelo enlace dos vários interesses historicamente determinantes da situação investigada.

Diante de um contexto em que emerge a crítica ao pressuposto moderno do conhecimento científico, a abordagem deste sociólogo permite que tenhamos clareza de que estas questões já haviam sido postas e que a sua atualidade se dá em função da dinâmica dos conflitos que cada vez mais precisam encontrar aportes teóricos que corroborem e validem os seus pleitos. A estruturação das relações sociais no mundo globalizado tem sua dinâmica organizada em outras fontes que não as do chão da fábrica. É forçoso atestar que essa desintegração encontra correlato nas novas configurações intelectuais de barganha dos grupos que ao esfacelarem a unicidade do critério material, substituíram-no pelo critério do reconhecimento. As novas formas de compreender o mundo são, talvez, sintomas das *possibilidades* que se *anunciaram* quando as novas configurações geopolíticas se estabeleceram. A questão central ainda continua aberta: *como atingir e levar a cabo decisões incondicionais em face de uma existência condicionada?*

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU editora, 2005.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

GUSMÃO, L. de. *A Crítica da Epistemologia na Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim*. Sociedade e Estado, v. 26, n. 1, p. 221-239, 12 ago. 2011.

HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*. Lisboa: edições 70, 1986.

LÖWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Editora Cortez, 2003.

MANNHEIM, Ernest. *Introdução*. In: MANNHEIM, Karl. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

MANNHEIM, Karl. *Essays on the sociology of knowledge*. London: Routledge e Kegan Paul LTD, 1964.

_____. *Ensayos sobre sociología e psicología social*. México/Buenos Aires: Fundo de Cultura Econômica, 1963.

_____. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

_____. *El problema de una sociología del saber*. Madrid: Editorial Tecnos S.A, 1990.

_____. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Sociologia do Conhecimento*. In: *Sociologia do Conhecimento (Org's)* VELHO, Otávio G., BERTELLI, Antonio R., PALMEIRA, Moacir. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

MEJA, Volker e STEHR, Nico. *Sociologia do Conhecimento*. In: BOTTOMORE, Tom e OUTHWHITE (editores) *Dicionário do Pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.

MERTON, Robert K. *A sociologia do conhecimento e as comunicações de massa*. In: *Sociologia: Teoria e estrutura*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

MUÑOZ, J. Carlos Gómez. *La formación de la sociología del conocimiento de Mannheim*. In: MANNHEIM, Karl. *El problema de una sociología del saber*. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1990.

PANOFSKY, Erwing. *O significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

PELS, Dick. *Karl Mannheim and the Sociology of Scientific Knowledge: Toward a New Agenda*. In: *Sociological Theory*, Volume 14, Issue 1, Mar. 1996.

SOMBART, Werner. “*Weltanschauung*”, *ciencia y economía*. In: HOROWITZ, Irving Luis (org). *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. Tomo II. 1964.

STARK, Werner. Los antecedentes de la sociología del conocimiento. In: HOROWITZ, Irving Louis. *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires, 1964.

VILLAS BÔAS, G. Os portadores da síntese: sobre a recepção de Karl Mannheim. *Cadernos CERU*, v. 13, p. 125-143, 1 jan. 2002.

_____. *A recepção da sociologia alemã a no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

WAGNER, Helmut. Introdução. In: SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e Relações Sociais*. (org. Helmut Wagner) Rio de Janeiro. Zahar, 1970.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas, Editora da UNICAMP. Volume I e II. 2001.

WELLER, Wivian. A contribuição de Karl Mannheim para a pesquisa qualitativa: aspectos teóricos e metodológicos. *Revista Sociologias* (PPGS-UFRGS), Porto Alegre, Ano 7, nº 13. 2005.

_____. A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim. *Sociedade e Estado*, v. 25, n. 2, 10 fev. 2011.

WIESE, Leopold Von. La sociología Alemana. In: GURVITCH, Georges e MOORE, Wilbert E. (orgs) *Sociologia del Siglo XX*. Buenos Aires-Mexico: El Ateneo, 1964.

WOLFF, Kurt H. Fenomenologia e Sociologia. In: BOTTOMORE, Tom e NISBET, Robert (org.) *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro; Zahar, 1980.